

Seel-Sorge oder Die Praktiken des Selbst: Foucaultiade zur Ethik des Subjekts

Kobbé, Ulrich

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kobbé, U. (1998). Seel-Sorge oder Die Praktiken des Selbst: Foucaultiade zur Ethik des Subjekts. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 22(4), 7-28. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-20012>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Seel-Sorge oder Die Praktiken des Selbst

Foucaultide zur Ethik des Subjekts

Psychologisch-psychotherapeutisches Arbeiten als im weitesten Sinne helfende Tätigkeit zu definieren, stellt zugleich immer auch die Frage nach den Gewaltaspekten des jeweiligen konkreten Tuns. Für die Psychiatrie hat die sozialpsychiatrische Bewegung der 70er und 80er Jahre diesen Anspruch des therapeutischen Helfens, dieses Nur-gut-Seins jeder Fürsorge, Vor- und Nachsorge, kritisch hinterfragt und zerstört:

»Der Gestörte braucht Hilfe und er stört. Der gesellschaftliche Auftrag an die Experten, die Psychiatrie, ist: Hilfe zu leisten und (damit) die Störung zu beseitigen. (...) Bei psychischen Erkrankungen ist Heilung (oder Linderung) in der Regel nur möglich, wenn man die Störung nicht sofort und ausschließlich beseitigen will, sondern zunächst als Ausdruck realer Konflikte akzeptiert. Dem widerspricht die gesellschaftliche Erwartung an die Psychiatrie, nämlich die Störung so schnell und schmerzlos wie möglich zu beseitigen, zu unterdrücken, wenn nicht mit direkter Gewalt, so doch auf dem Wege der Verschleierung: Abschieben, Verdrängen, Projizieren, Ungeschehenmachen, Isolieren, Abtöten. D.h. dieselben 'kranken' Problemlösungsmechanismen, die wir beim einzelnen (intrapsychisch), in der Familie (als Interaktionsmuster), in gesellschaftlichen Gruppen und Systemen kennen, werden als Erwartungen an die Psychiatrie herangetragen – und von der Psychiatrie häufig praktiziert« (Kruckenberg, 1981, S. 346).

Hiermit hat Kruckenberg die gesellschaftlichen un-sozialen Entsorgungsmechanismen recht gut umrissen, damit zugleich aber auch deutlich gemacht, daß weder das Subjekt des Patienten noch das des Therapeuten Gegenstand psychiatriepolitischer oder vorsorgungsstrategischer Überlegungen ist. Doch andererseits ist »ein einseitiges Insistieren auf der repressiven Funktion der Psychiatrie (...) nicht nur

verdrücklich, sondern auch irreführend. Jeder von uns weiß, daß die Psychiatrie auch Hilfe ist« (Jervis, 1979, S. 109).

Verantwortung

Gerade deshalb ist das therapeutische Handeln hinsichtlich seiner ethischen Prämissen zu konkretisieren und hinsichtlich seiner Verantwortungsübernahmen daraufhin zu befragen, wie sich der Therapeut selbst im Rahmen dieser institutionell-instrumentellen Praxis definieren und situieren kann und womit er sein therapeutisches Handeln als ggf. engagierte Sorge für das Subjekt legitimiert (Kobbé, 1997a; 1998a). Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn er – wie der Verfasser – als Psychologe in einer forensisch-psychiatrischen Klinik, d.h. im Zwangskontext der freiheitsentziehenden Maßregeln arbeitet und hierbei den sowohl theoretischen-praxisrelevanten als auch konkret-praktischen Anspruch hat, psychisch kranke Rechtsbrecher einerseits in ihrem So-sein zu respektieren, sie andererseits aber zugleich mit ihren devianten, fremdgefährlichen Eigenschaften zu konfrontieren. Mithin bedarf der Angabe, wie eine solche Verantwortung nicht nur im Kontext von Entsorgungs-, Versorgungs- und Fürsorgekonzepten gedacht werden kann, sondern darüber hinaus für eine psychologische, forensisch-psychotherapeutische Praxis als – oktroyierte – Antwort auf fremdgefährliche Handlungen ethisch begründet werden kann (Kobbé, 1998b; c). Die Entwicklung und Fundierung einer ethischen Haltung und eines ethischen Diskurses ist zudem auch angesichts der unweigerlich affizierenden Charakteristika mancher Taten bzw. Täter (vgl. den Fall Dutroux), speziell aber wegen emotionalisierender Medien, einer populistischen Politik, restriktiven Strafverschärfung und skandalisierten gesellschaftlichen Reaktion, unabdingbar (vgl. Kobbé, 1998d). Angesichts dieser unausweichlichen Fragestellungen und resultierenden In-Fragestellungen täterbezogener Behandlung, des Psychotherapeuten wie des Patienten muß im weiteren versucht werden, hieraus Antworten zu entwickeln:

»Es ging und geht um den Versuch einer Analyse der Brennpunkte wie z.B. der des Wahnsinns, der Kriminalität und der Sexualität sowie um die Aufstellung einer Matrix der Erfahrung. Brennpunkte und Matrix sollen gemäß den Beziehungen der drei Achsen untereinander analysiert werden, die diese Er-

fahrungen konstituieren: die Achse der Formierung des Wissens, die Achse der Normativität des Verhaltens und schließlich die Achse der Konstitution der Seinsweisen des Subjekts« (Reuter, 1988, S. 15).

Entsprechend soll im folgenden auf die von Foucault entwickelten Sorgerichtungen Bezug genommen werden, zunächst jedoch der Begriff der Verantwortung problematisiert werden: Immerhin wurde die ursprünglich ethische Dimension von Verantwortung im Zuge ihrer Verrechtlichung regelrecht aufgelöst, so daß Verantwortung in ihrer heutigen Bedeutung wenn nicht als un-moralisch (immorale«) so doch als a-moralisch (amoral«) zu charakterisieren wäre (Ewald, 1996, S. 25). Denn paradoxerweise erweist sich Verantwortung im Konfliktfall durchweg als delegiert und/oder delegationsfähig, so daß sie immer Angelegenheit eines anderen ist bzw. wird und jedem gestattet, nie tatsächlich verantwortlich zu sein. Damit aber autorisiert – so Ewald – Verantwortung quasi zur Ausübung moralisch verwerflicher Handlungen nach dem zynischen Motto 'Verantwortlich, aber nicht schuldig'. Angesichts der faktischen Divergenz von juristischen und ethischen Verantwortungsdefinitionen entwirft Foucault seinerseits die Vorstellung, das entwertete Konzept der Verantwortung durch das der Sorge für sich selbst und für andere zu ersetzen (Hadot, 1996, S. 23). Verkürzt formuliert, macht er den Versuch, eine »allgemeine Haltung« zu sich und den anderen, eine bestimmte Form der Aufmerksamkeit und eine Umkehrung des Blicks i. S. selbstreflexiver Handlungs- und Seinsweisen (Becker, 1985, S. 32) zu entwickeln. Dieser ethische Begriff der Sorge erweist sich dabei als inhaltlich dennoch ziemlich genau deckungsgleich mit dem der Verantwortung, indem beide das Feld der privaten und öffentlichen Machtbeziehungen betreffen (Ewald, 1996, S. 25). Wie Sorge beinhaltet Verantwortung strukturell eine doppelte Beziehung sowohl zu sich selbst als auch zu den anderen. Demgegenüber wird das Konzept der Selbstsorge von Foucault (Becker, 1985) als in sich ethisch begriffen, da Selbstsorge komplexe Beziehungen zu und mit anderen herstellt, indem sich aus diesem »ethos« der Freiheit auch die Freiheit ableitet, sich um den anderen zu sorgen. Dieses Verhältnis von Verantwortung und Sorge läßt sich ähnlich beschreiben, wie die Relation von Gerechtigkeit zu Freiheit:

»Wir haben natürlich nichts gegen Gerechtigkeit, dennoch halten wir es für legitim, darauf hinzuweisen, daß dieses Wort hier die grundlegende Wahrheit ihres Gegenteils verdeckt, nämlich der Freiheit. Unter der Maske der Gerechtigkeit nimmt die allgemeine Freiheit allerdings das öde und graue Aussehen der den Notwendigkeiten unterworfenen Existenz an: es ist eher eine Reduktion ihrer Grenzen auf das rechte Maß, nicht die gefährliche Entfesselung – eine Bedeutung, die der Begriff verloren hat. Es ist ein Schutz gegen das Risiko der Knechtschaft, nicht die Entschlossenheit, die Risiken einzugehen, ohne die es keine Freiheit gibt« (Bataille, 1985, S. 65).

Foucault, als Analytiker der Macht be- und damit zugleich verkannt, geht es in seinen Arbeiten zu den Straf- und Einsperrungssystemen der Justiz und Psychiatrie weniger darum, die Phänomene und Mechanismen der Macht zu analysieren¹. Vielmehr liegt ihm daran, eine Geschichte nachzuzeichnen und zu erhellen, die ihn – und uns – verstehen läßt, auf welche Art und Weise sich ein menschliches Wesen in ein Subjekt verwandelt (Dreyfus & Rabinow, 1992, S. 298).

Ethik des Selbst

Foucaults Ethik des Selbst basiert auf einer spezifischen philosophischen Denkhaltung, bei der er das Subjekt nicht als Rechtssubjekt, sondern als ethisches Subjekt auffaßt« (vgl. Gröll, 1991, S. 133): Die von ihm herausgearbeitete Auffassung des endlichen Subjekts skizziert Miklenitsch (1987, S. 69) analog der Ontologie Heideggers dahingehend, daß es Foucault zwischen den Polaritäten eines Zwangs zum Leben und der »Exzessivität« (Miklenitsch) bzw. »Gewalt« (Foucault) des Todes um die Selbstsorge des Subjekts gehe. Von einer ursprünglich fundamental-ontologischen Problematik ausgehend, ersetzt Foucault (1974b, S. 339-341) diese nunmehr durch »die Perspektive einer, das heißt 'etho-praktischen' Selbstbegründung«, da am Anfang der Subjektwerdung keine freie »Entscheidung zur Authentizität, sondern bestimmte Praktiken des Selbst, Schemata also« stehen (Miklenitsch, 1987, S. 69). In dieser Anknüpfung an Regeln antiker Ethik, einer Art Lebenskunst als »techne« des Selbst, »gibt es eine andere Seite der Moralvorschriften, die zwar meistens nicht als solche isoliert werden kann, aber m.E. sehr wichtig ist: die Art der Beziehung, die man zu sich selbst hat, der Selbstbezug, den ich Ethik nen-

ne und der bestimmt, wie das Individuum sich als vermeintlich moralisches Subjekt der eigenen Handlungen konstituiert« (Foucault, o.J., S. 83)².

Insofern begründet die Selbstsorge eine Freiheitspraxis des Subjekts als reflektierte Freiheit einer in sich selbst ethischen Praxis, die als »Art und Weise, die Macht zu kontrollieren und zu begrenzen« zugleich auch politisch ist (Becker, 1985, S. 15). Die hieraus generierten individualethischen Normen unterscheidet er einerseits von politischen Gesetzen, begreift sie andererseits zugleich als mit diesen gleichberechtigt: »Da die individuellen Entscheidungen genauso ernst genommen wurden, (...) mußten sie nicht in einen privaten Untergrund verschwinden, in Heimlichkeiten verwandelt werden, sondern konnten öffentlich dargestellt werden« (Erdmann, 1995, S. 57).

Selbstsorge bezeichnet damit unter Bezugnahme auf die antike Konzeption eine spezifische Art und Weise, individuelle Freiheit – und bis zu einem gewissen Punkt auch bürgerliche Freiheit – ethisch zu reflektieren: »Es ist interessant zu sehen, daß demgegenüber in unseren Gesellschaften ab einem bestimmte (und sehr schwierig anzugebenden) Punkt die Selbstsorge zu etwas ein wenig Anrühigem geworden ist«, indem sie als egoistisches Interesse oder narzißtische Fixierung gegen altruistische Hilfe oder geforderte Selbstaufopferung ausgespielt wird (Becker, 1985, S. 12). In dieser Selbstzuwendung geht es Foucault zufolge keineswegs einfach nur darum, »auf sich selbst zu achten oder seinen Blick auf sich selbst zu richten oder sich selbst gegenüber auf der Hut und wachsam zu sein« (Becker, 1985, S. 54). Vielmehr wirft die reflexive Selbst- und Ethikrichtung zugleich »die Machtfrage als Fähigkeitsfrage auf: Was macht man – mit sich?« (Foucault & Seitter, 1996, S. 142). So impliziert und erfordert die selbstsorgende Selbstzuwendung eine »Verlagerung des Subjekts in Richtung auf sich selbst und Rückkehr des Selbst zu sich«, die dem christlich-asketischen Ideal des Selbstverzichts bzw. der Selbstverleugung manifest widerspricht (s.u.).

Sorge um den anderen

Hierbei muß und vermag das ethische Subjekt eine »Grenz-Haltung« ein(zu)nehmen, die ihm Subjekt eine Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen dadurch ermöglicht, daß seine Sorge um sich

auch eine Anteilnahme an der Sorge, »die die anderen um sich selbst haben sollen«, impliziert (Foucault & Ewald, 1989, S. 74). Anstelle »einer Moral des 'Selbstverzichts' bzw. des 'Nichtegoismus'« (Gröll, 1991, S. 133) wird eine antike griechische Moral der Selbstsorge skizziert: »Sich um sich kümmern ist keine Sinekure«, sondern eine Sorge um sich, in der »die Arbeit eines an sich selber und die Kommunikation mit dem anderen verbunden sind« (Foucault, 1989a, S. 71). Insofern handelt es sich von der Haltung her um ein Grundprinzip der Selbstzuwendung, die auf der Zuwendung des anderen fußt und aus der heraus erst die Hinwendung zu dem anderen erfolgen kann.

Diese antike Flexion des Blicks findet sich ursprünglich als alttestamentarisches »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« im 3. Mose, Kap. 19, Vers 18. Es handelt sich dort um ein biblisches Sozialgesetz, mit dessen Formulierung – und Anwendung – damals »gerade für die sozial Gefährdeten am Rande der Großfamilie, für die Witwen und Waisen, für die Sklaven und Fremden ein geschärftes Rechtsbewußtsein entwickelt« wurde (Lutz et al., 1997, S. 63). Zwar kennt die bei den antiken griechischen Autoren als Lebenskunst (*techné* *tu biu*) bezeichnete soziale Praktik auch das Prinzip der Übung (*askesis*), doch unterscheidet sich diese Konzeption selbstsorgender »askesis« manifest von der christlichen Askese, die im Gegensatz zu einer auf Selbstbeherrschung hinauslaufenden, sprich selbstbejahenden Arbeit am Ich statt dessen auf Selbstentsagung abzielt. Des weiteren verfolgt die christliche Askese eine Loslösung von der Welt, wogegen die »askesis« der Selbstsorge das Individuum mit den Mitteln der Selbstprüfung, Selbstdiagnose, Selbsterprobung und Selbstkontrolle zu einer ethischen und »vernünftigen« Begegnung mit den Herausforderungen der Welt vorzubereiten sucht (Foucault, 1996, S. 150-151).

Wenn Foucault derart extensiv die verschiedenen Praktiken des Selbst analysiert, erfolgt dies aufgrund einer vom Christentum etablierten Mikrophysik der Macht, durch deren »Zwang zur Wahrheit« (*obligations de vérités*) der abendländische Mensch »ein Geständnistier« geworden und »die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte« verwirklicht worden sei (Foucault, 1986, S. 78). »Das Wort Subjekt hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein

und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen Unterwirft und zu jemandes Subjekt macht« (Foucault & Seitter, 1996, S. 21). Hierin bestehen Sinn und Absicht des Foucaultschen Exkurses in die griechische Antike, um über den christlich oktroyierten Geständniszwang die Genealogie einer spezifisch abendländischen Weise zu rekonstruieren, nach der das Wissen mit der Moral und schließlich mit der Macht verknüpft wurde (vgl. Bouretz, 1994, S. 31). Das Thema der Ethik des Selbst erweist sich folglich als Thema der Macht: Ziel und Effekt ethischen Verhaltens ist, das Erstarren der Machtbeziehungen zu verhindern bzw. dafür Sorge zu tragen, daß zufällige Machtkonstellationen sich nicht zu überdauernden Strukturen gerinnen. Hier macht Schmid (1994, S. 36) darauf aufmerksam, daß jeder Faschismus durch die Verwerfung bzw. Auslöschung des Individuellen charakterisiert ist und sich just durch das Fehlen jeder Lebenskunst (s.o.) auszeichnet: Den totalisierten Individuen ist keine Sorge des Selbst mehr möglich.

Als Ziel und im Ergebnis geht es folglich darum, »so weit als möglich Verletzungen des phantasmatischen Raums des anderen zu vermeiden, so weit als möglich das partikuläre Absolute des anderen (zu) respektieren« (Zizek, 1992, S. 85). Damit zielt Selbstsorge auf das Wohl des anderen, nämlich den in jeder Beziehung enthaltenen »Raum der Macht (...) gut«, das heißt, im Sinne einer Nichtbeherrschung zu verwalten (Becker, 1985, S. 15). Der Entwurf fordert Individualismus als Moral, dessen individuelle Freiheit die Verantwortung für den anderen einschließt und als Kultur des Ich die Beziehungen von Subjekt zu Subjekt aufwertet und intensiviert. Denn prinzipiell verleiht man dem, worüber bzw. über den man sich sorgt, nicht nur Aufmerksamkeit, sondern zugleich auch Wert/Wertschätzung (Hadot, 1996, S. 19). Hierbei beinhaltet die Interaktion neben der zunächst noch asymmetrisch wirkenden Sorge um den anderen zugleich den reziproken – von Haroche als rätselhaft (*énigmatique*) empfundenen – Aspekt, daß die Selbstsorge eine Arbeit an der »Eigenliebe« erfordert und leiste, indem der andere benötigt wird, um uns in aller Freundschaft die ungeschminkte Wahrheit sagend von dieser unreflektiert-spontanen Selbstbeziehung zu befreien (Foucault, 1996, S. 141/42)³. In diesem interpersonellen Kontext konstituiert sich Wahrheit damit zwangsläufig in der Übertragungs-

beziehung, mithin »durch die der Übertragung eigene Verkennung« (Zizek, 1991, S. 11).

Wahrheitssorge

Das heißt, aus seiner Konzeption der Sorge entwickelt Foucault neben der zwangsläufigen Sorge des Subjekts für sich – und andere – einen philosophischen Begriff der Sorge, die als selbstbewußte und selbstbestimmte Arbeit am Ich einer spezifischen Wahrheitssorge verpflichtet ist. Neben den »Herrschaftstechniken« der (Selbst-)Beherrschung in Asylen, Gefängnissen usw. seien die Techniken des Selbst mit einer Reihe von »Wahrheitsverpflichtungen« in Betracht zu ziehen (Foucault, o.J., S. 36), aus denen Wahrhaftigkeit i. S. von Selbsterkenntnis, Selbstbewußtsein, Selbstzweifel möglich werde. Dieser Wahrheitssorge sei auch eine Ethik der Evidenz eigen, die die Relativität jeder Gewißheit focussiere, das heißt, zwar »eine Ökonomie des Wahren und Falschen« nicht etwa ausschließe, aber andererseits auch nicht in dieser aufgehe (Foucault, o.J., S. 131). An anderer Stelle formuliert er, daß man die für die Verwirklichung der Wahrheitssorge unabdingbare freie Rede (parrhesia)«¹, das »kynische« Frei-Sprechen »weder von der Seite der internen Struktur des Diskurses, von der Finalität, die der wahre Diskurs auf den Gesprächspartner auszuüben versucht, analysieren kann, noch von der Seite des Sprechens, sondern eher von der Seite des Risikos, die das Wahrsprechen für den Sprecher selbst eröffnet« (Reuter, 1988, S. 31). Die Formulierung der Wahrheit erfolgt auf zwei Ebenen, die Platon als »was in Wirklichkeit und Wahrheit ist« (ta ontos on«) bezeichnet: Erstens der Ebene einer wahrhaftigen Aussage als performativem Akt, zweitens der »parrhesiastischen« Feststellung, »daß man dieses Wahre, das man spricht, in der Tat authentisch selbst als Wahres denkt, einschätzt und ansieht. Ich spreche wahr, ich denke wahrhaftig, daß es wahr ist, und ich denke wahrhaftig in dem Moment, in dem ich es sage, daß ich wahrgesprochen habe« (Reuter, 1988, S. 34). Kritisch anzumerken bleibt, daß diese/jede Wahrheit dennoch »durch die Übertragungssillusion« konstituiert wird (Zizek, 1991, S. 11) und diese Verkennung nicht 'falsches' (Selbst-)Verständnis, sondern vielmehr Wahrheit bedingender, sie entscheidend mit ausmachender Teil ihrer selbst ist.

Mit einer derartigen Konzeption vertritt Foucault neben der Sorge um sich als Selbstlenkung und der Sorge um die anderen als Lenkung der anderen auch eine dritte Richtung der Sorge um die Wahrheit i. S. eines Wahrheitsregimes. Die drei Sorge- oder Lenkungsrichtungen hängen insofern miteinander zusammen, als man, um sich selbst führen zu können, einen anderen benötigt, der einem als Referenz »die Wahrheit sagt« (Foucault & Seitter, 1996, S. 123). Diesen Mut zur Wahrheit, dies Wahr-Sagen konzeptualisiert Foucault als Haltung, bei der sich das Erkenntnissubjekt keineswegs selbstabsichert, sondern in der es sich in eine aktive Auseinandersetzung mit einer Wahrheit begibt, zu der ein Zugang nur unter der Bedingung bzw. um den Preis der eigenen Veränderung möglich ist (Foucault & Seitter, 1996, S. 124). Denn »die langen Diskussionen über die Möglichkeit einer Wissenschaft vom Subjekt, die Gültigkeit der Introspektion, die Evidenz des Gelebten oder die Selbstpräsenz des Bewußtseins« sind – so Foucault (1976, S. 83) – insgesamt problematische Wahrheitsdiskurse: Sie beinhalteten »Prozeduren des Geständnisses und der wissenschaftlichen Diskursivität«, also »eher zuviel als zuwenig Diskurs«.

Dies macht er u. a. beispielhaft am »Fall Rivière« – einem Verbrechen des Jahres 1835 in familiärem Milieu, in ländlicher Umgebung, mit Fragestellungen bzgl. der fraglich psychiatrischen Erkrankung und Exkulpierung (Wahnsinn versus Vernunft, Todesurteil versus lebenslange Haft) – deutlich, dessen Texte Foucault publiziert: »Dokumente wie über den Fall Rivière erlauben es, die Bildung und den Fluß eines Wissens (wie das Wissen der Medizin, der Psychiatrie, der Psychopathologie) in ihren Beziehungen mit den Institutionen und den Rollen, die dort gespielt werden müssen (Gericht, Gutachter, Angeklagter, Krimineller/Wahnsinniger usw.) zu analysieren.« Und: »Sie ermöglichen eine Aufschlüsselung der Macht-, Herrschafts- und Kampfverhältnisse, in deren Rahmen sich die Diskurse abspielen; sie ermöglichen also eine Analyse des Diskurses, und sogar wissenschaftlicher Diskurse, die zugleich Tatsachenanalyse und politische, also strategische, Analyse ist.« Denn: »Schließlich läßt sich an diesem Beispiel die Verwirrung ermessen, die ein Diskurs wie der Rivières stiftet; es lassen sich all die Taktiken aufzeigen, mit denen man versucht, ihn zuzuschütten, ihn einzuordnen, ihn als Diskurs eines Wahnsinnigen oder eines Kriminellen zu qualifizieren« (Foucault, 1975, S. 11).

Dieser Wille zum Wissen zielt zwar einerseits auf eine Wahrheitsproduktion logischer, operationaler Aussagen als entscheidende Form des

Macht-Wissens hin, die sogar als Projekt einer Wissenschaft vom Subjekt nur eine Funktion gesellschaftlicher Machttaktiken darstelle (Foucault, 1976, S. 90), doch sei das Wissen, sei die Erkenntnis andererseits »nützlich, weil sie »in der Lage ist, Ethos zu produzieren« (Becker, 1985, S. 49). Angesichts dieser Dialektik der Macht-Wissen-Diskurse fordert die Sorge um die Wahrheit eine potentielle Infragestellung des Selbst, sprich Umkehrungen im Sinne einer Wendung des Blicks und der Haltung:

»Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, daß sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt. (...) Denn die Medizin hält dem modernen Menschen das hartnäckige und beruhigende Gesicht seiner Endlichkeit vor; in ihr wird der Tod ständig beschworen: erlitten und zugleich gebannt« (Foucault, 1973, S. 208). Denn »im Bezugsrahmen des Todes wahrgenommen, wird die Krankheit erschöpfend lesbar und öffnet sich restlos der sezierenden Tätigkeit der Sprache und des Blicks. (...) Um in seinen Augen zum Gegenstand der Wissenschaft zu werden, um in seiner eigenen Sprache eine diskursive Existenz zu gewinnen, mußte sich der abendländische Mensch seiner eigenen Zerstörung stellen; aus der Erfahrung der Unvernunft (...) ist selbst die Möglichkeit der Psychologie geboren worden« (Foucault, 1973, S. 207).

»Man darf nicht vergessen, daß die 'objektive' oder 'positive' oder 'wissenschaftliche' Psychologie ihren historischen Ursprung und ihren Grund in der pathologischen Erfahrung gefunden hat. (...) Anders gewendet: der Mensch ist eine psychologisierbare Gattung erst geworden, seit sein Verhältnis zum Wahnsinn eine Psychologie ermöglicht hat, d.h. seit sein Verhältnis zum Wahnsinn äußerlich durch Ausschluß und Bestrafung und innerlich durch Einordnung in die Moral und durch Schuld definiert worden ist« (Foucault, 1968, S. 113).

Mit einem solchen Selbstbewußtsein muß die selbstbestimmende Formel des Orakels »Erkenne Dich selbst« über dem Apollon-Tempel Foucault zufolge verstanden werden als »Sei Dir Deiner Fragen sicher, bevor Du das Orakel befragst«, sodaß bei Euripides das Wahrsprechen dem Schweigen des Apollon entgegengesetzt wird (Foucault, 1996, S. 104). Mithin geht es in einem sokratischen Dialog darum, daß das Individuum keineswegs seine Phantasmen, Impulse oder Intentionen, sondern vielmehr seine Konzepte und deren Beziehung zum konkreten Handeln untersucht (Dreyfus & Rabinow, 1984,

S. 350), indem es für sich die – spirituelle – Frage klärt: »Wie muß ich mein Selbst verändern, um Zugang zur Wahrheit zu bekommen?« (Becker, 1985, S. 31). Diese dem privilegierten Subjekt imperativ abzuverlangende Selbsterkenntnis ist ein besonderer Fall der Selbstsorge: »Die Wahrheit ist dem Subjekt nicht von Rechts wegen gegeben. Das Subjekt muß sich in etwas anderes als es selbst transformieren, um Zugang zur Wahrheit zu bekommen. (...) Wahrheit gibt es nur um den Preis einer Konversion des Subjekts« (Becker, 1985, S. 34). Wenn gleich Wahrheit keine objektive Instanz sein kann, folgt sie einerseits dem jeweiligen »epochalen Wahrheitswillen« der Gegenwart und besteht andererseits immer die Möglichkeit bzw. Erfordernis, außerhalb der – gesellschaftlichen, wissenschaftlichen usw. – Wahrheitsdiskurse die Wahrheit zu sagen (Foucault, 1974a, S. 25).

Klassisch zeigt Foucault dies am o. g. Fall Rivière auf, denn wo anders, wenn nicht vor Gericht, wird 'Wahrheitsfindung' praktiziert, wird 'Wahrheit' konstruiert: »Man unterzog seine Tat / seinen Text einer dreifachen Prüfung: auf Richtigkeit des Faktischen, auf Richtigkeit der Meinung, auf Richtigkeit der Wissenschaft. An diesen diskursiven Akt, diesen aktiven Diskurs, der völlig eingebunden war in die Regeln des gewöhnlichen Volkswissens, richtete man die Fragen eines Wissens, das anderswo entstanden war und von anderen verwaltet wurde« (Foucault, 1975, S. 241).

So zeichnet sich Wahrheit als eine »Instanz« oder »Macht« ab, »die Menschen transformieren – Foucault sagt sogar: transfigurieren – kann, wenn sie sich ihr aktiv aussetzen« (Foucault & Seitter, 1996, S. 124), und sei es, weil sie ihr – wie der Angeklagte Rivière – ausgesetzt werden und damit zur Selbstanalyse, -beschreibung und -kritik gezwungen sind.

Sorgsam oder Die Theorie der Praxis

»Man kann andere nicht gut regieren, man kann seine Privilegien nicht in politisches, rationales Handeln für andere transformieren, wenn man sich nicht um sich selbst kümmert« (Becker, 1985, S. 36). Denn: Indem sich das Subjekt durch Selbstzuwendung ein Wissen über sich selbst verschafft, verpflichtet ihn dieses reziprok, die über andere verfügbare Macht nicht zu mißbrauchen, sprich ohne Herrschaftseffekte zu seinem Wohl auszuüben. Diese Konzeption ist mit

Becker (1985, S. 74) allerdings solange ein Problem, als die konkreten Individuen eher der Macht als dem Wissen angehören, wie sich der theoretische Bezugsrahmen nicht ändert: »Das Individuum ist das Subjekt, das sich selbst nicht weiß und dem die Macht das entreißt, was dann ihr Wissen wird«. Darüber hinaus begreift Foucault – was attraktiv erscheint, jedoch zugleich ein erkenntnistheoretisches Dilemma darstellt – das Subjekt nicht mehr als ein durch Machtprozesse bedingtes, sondern als ein sich selbst als ethisches Subjekt konstituierendes Individuum. Damit ist dieses Subjekt gleichermaßen 'Agens' und 'Actum'; »Es besitzt keine Unmittelbarkeit, sowenig wie die Geschichte eine Totalität kennt. Das Ich macht die Geschichte und die Geschichte macht das Ich: Es ist historisch« (Veyre, 1986, S. 46). Und hierbei löst er diese Ethik von jeder kodifizierten Legalität, Referenz auf ein Gesetz oder universalisierbaren Gerechtigkeitsfragen, indem er dem sich selbstverantwortlichen Subjekt eine wissenschaftliche und/oder metaphysische Autorität zuspricht, die im Prozeß der konstituierenden wie konstituierten Subjektivität zwar als Pflicht auferlegt, doch zugleich als Tugend aktiv zu erreichen ist bzw. gewonnen wird.

Im Zuge seiner Exegese der antiken Autoren arbeitet Foucault (1996, S. 57) das Wahrsprechen sowohl als persönliche Fähigkeit als auch als Form wahrhaft politischer Kritik als auch »die eines Geständnisses der Wahrheit über sie selbst« bedeuten bzw. implizieren kann. Damit wird jedoch die Frage aufgeworfen, daß es jenseits der formellen Gesetze hinsichtlich richtigen Urteilens keine allgemein gültigen Regeln gibt, wer in der Lage und befugt ist, die Wahrheit zu sprechen. Einerseits reichten bloße Aufrichtigkeit, reiner Mut, Wahrhaftigkeit der verbalen Tätigkeit nicht aus, die Wahrheit zu enthüllen, weil sie auch im negativen Sinn zu »törichtem Freimut« werden könne, andererseits erfordere die Beziehung zum anderen wie zur Wahrheit eine Art von persönlicher Bildung oder Persönlichkeitserziehung, so daß sich das Problem ergäbe, »zu erkennen, wer in der Lage ist, in den Grenzen eines institutionellen Systems die Wahrheit zu sprechen, in dem jeder gleich berechtigt ist, seine eigene Meinung zu äußern« (Foucault, 1996, S. 76). In der Tat ergibt sich hieraus – nicht nur in der Antike – eine Krise der demokratischen Institutionen, da die dem Volk (demos) nach dem Munde redenden »moralisch schlechten Redner« vom Volk akzeptiert, die sich dem demos widersetzenden,

aufrichtigen Redner jedoch nur eine »kritische und pädagogische Rolle zu spielen« haben: Echtes Wahrsprechen gäbe es – so Isokrates über die demokratischen Institutionen von Athen – »nicht dort, wo es Demokratie gibt« (Foucault, 1996, S. 84-85).

Das heißt, Foucault löst die individuelle Freiheit »nicht aus dem sozialen Kontext, den politischen Ideologien und der historischen Notwendigkeit – aber er stellt sie im System der Werte an die Spitze und verurteilt ihre Beschneidung durch 'höhere Wahrheiten'« (Altwegg, 1989, S. 212). Damit versucht er, an Kants Text 'Was ist Aufklärung?' anknüpfend, »die Frage der Gegenwart, der Aktualität« als philosophisches Ereignis, dem der davon sprechende Philosoph angehört zu verstehen und eine historisch-politische Praktik zu verwirklichen, indem dieses Subjekt sich der Anstrengung unterzieht, »sich seine Geschichte zu machen« (Foucault, 1992, S. 26). Anders formuliert: »Welches ist unsere Aktualität? Welches ist das Feld der möglichen Erfahrungen? Es handelt sich hier nicht um eine Analytik der Wahrheit, es wird sich um das handeln, was man eine Ontologie der Gegenwart nennen könnte, eine Ontologie unserer selbst« (Altwegg, 1989, S. 213).

»concern«, Besorgnis aus Schuldgefühl

An anderer Stelle formuliert Foucault (o.J., S. 82) analog, der Gesichtspunkt einer Genealogie ermögliche »erstens eine historische Ontologie unserer selbst in bezug auf die Wahrheit, über die wir uns als Erkenntnissubjekte konstituieren. Zweitens, eine historische Ontologie unserer selbst in bezug auf das Machtfeld, über das wir uns als Subjekte bestimmen, die auf andere einwirken. Drittens, eine historische Ontologie in bezug auf die Ethik, über die wir uns als moralisch Handelnde konstituieren.« Mit dieser genealogischen Methode knüpft Foucault an die Arbeiten von Nietzsche 'Zur Genealogie der Moral' an, in dessen zweiter Abhandlung dieser Fragen der »Schuld«, des »schlechten Gewissens« usw. behandelt und zu entmystifizieren sucht (Nietzsche, 1997, S. 799-837). Während Kremer-Marietti (1976, S. 184-185) diesbezüglich auf die Parallele der »praktischen Verfahren« und des »praktisch-theoretischen Sinns« bei Nietzsche mit den Kategorien der nicht-diskursiven und diskursiven Praxis bei Foucault verweist und die Auffassung von Schuld als Verhältnis Gläubiger/

Schuldner bei beiden Autoren untersucht, leiten die Themen der Schuld und des schlechten Gewissens zugleich auch zu einem spezifischen Sorgeaspekt als psychologisch-psychotherapeutischem Exkurs über.

Denn jenseits der philosophisch-theoretischen Forderung einer Ethik bedarf es auch eines praktischen Vermögens zur Sorge, sprich: einer Beziehungsfähigkeit des Individuums als erworbene Fähigkeit zur Besorgnis um den anderen. Entwicklungsgeschichtlich – und in der Psychotherapie – bedarf es daher eines Prozesses, in dem das Individuum in der dyadischen Beziehung eine Fähigkeit zur Besorgnis (concern«) erwirbt, was auf der Fähigkeit zum Halten des Schuldgefühls (guilt«) basiert. Dieses Gefühl einer Schuld bezieht sich auf mit Ambivalenz verbundene Angst, ein sog. schlechtes Gewissen, und setzt ein integrationsfähiges Ich voraus, das zur Aufrechterhaltung der Imago eines guten Objekts bei gleichzeitiger Vorstellung seiner Zerstörung bzw. des Abbruchs der Beziehung befähigt ist. Das heißt, Besorgnis setzt weitgehende Reifungsprozesse und Integrationsleistungen eines Ich voraus, dessen Abwehr- und Bewältigungsmechanismen in der Lage sein müssen, Verantwortung zu fühlen, zu übernehmen sowie Schuldgefühle bis zur Gelegenheit einer Wiedergutmachung zu halten (Winnicott, 1990). Im Ergebnis fungiert die Besorgnis als spezifische affektive Fähigkeit, sich ohne übertriebene und ohne leichtfertige Sorge auf die Bedürfnisse des anderen einzustellen, so z. B. an den sich phasenspezifisch entwickelnden Bedürfnissen eines Kindes Anteil zu nehmen.

»Seelenführung«: Klinische Technik der Techniken

Mit diesem entwicklungspsychologischen Exkurs läßt sich die Sorge-Thematik in Richtung ihrer politisch-psychologischen Relevanz weiterführen: Ein weiterer Themenaspekt der »parrhesia« ist die Frage des richtigen Zeitpunktes für das offene Aussprechen der Wahrheit. Die Steuerung dieses kritischen Moments, die Wahl des »kairos« als Beurteilung des entscheidenden, richtigen Zeitpunktes ist ein Merkmal, das die Praktik des Wahrsprechens als »klinische Technik« kennzeichnet (Foucault, 1996, S. 115) und die »Seelenführung« bis in das Mittelalter hinein konsequenterweise als »Technik der Techniken« (ars artium«, »techne technon«) bewertet (Foucault, 1996, S. 116). In

diesem Sinne ist die Ethik der Selbstsorge als konkrete soziale Praktik zu verstehen, die die Freiheit des anderen insofern anerkennt und respektiert, als damit einseitige Zuschreibungen von Schuld, Krankheit, Defizit versus Verantwortung, Kompetenz usw. aufgehoben und wechselseitige, kongruente und komplementäre Interaktionsmöglichkeiten wieder hergestellt werden könnten: »Die Selbstpraktik impliziert, daß man sich in seinen eigenen Augen nicht schlicht und einfach als unvollkommenes, unwissendes Individuum darstellt, der Besserung, Formung und Erziehung bedürftig, sondern als Individuum, das an gewissen Übeln leidet und sie in Pflege nehmen muß, sei's von eigener Hand sei's durch jemand, der dazu berufen ist« (Foucault & Ewald, 1989, S. 79-80). Mithin geht es Foucault um eine insgesamt kritische und selbstkritische Haltung einer Ethik, in der Kritik von ihm als eine philosophische Denkbewegung verstanden wird, »in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. Damit wird Kritik zur Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit« (Foucault, 1992, S. 15), die auf die Erarbeitung einer autonomen kritischen Position des anderenseits keineswegs souveränen und konstitutiven Subjekts abzielt (Foucault o.J., S. 137).

Diese Position erst ermöglicht eine verlässliche Vorstellung der Erkenntnis und ihrer Grenzen (Foucault, 1992, S. 17-18) und fordert zugleich, eine moralische und politische Haltung, eine Denkungsart zu entwickeln, die Foucault (1992, S. 12) als »Kunst nicht regiert zu werden« charakterisiert. Dieser Nexus von Macht, Wahrheit und Subjekt impliziert eine Transformation des Umgangs mit der Autorität anderer wie des Gesetzes, mit der eigenen – geborgten bzw. abgeleiteten – Macht und schafft die Basis für eine kritisch-autonome Haltung, eine Ethik, von der aus »sich die Akzeptanz eines Systems – sei es das System der Geisteskrankheit, der Strafjustiz, der Delinquenz, der Sexualität usw. – erfassen läßt« (Foucault, 1992, S. 33). Insofern ist Freiheit sowohl Bedingung von Macht als auch von Ethik und damit unmittelbar politisch: »Ethik besteht nicht in der schlichten Umsetzung sozialer Zwänge und Normierungen auf der Ebene eines Persönlichkeitssystems. Die Entdeckung der Ethik impliziert nicht den Rückzug aus der Politik ins Glück im Winkel. Freiheit ist permanente Aufgabe einer Praxis des Selbst, einer Stilisierung der Existenz,

und somit untrennbar in das Gesamt der Machtspiele verwoben, ohne darum bloßes Anhängsel politisch-institutioneller Prozesse zu sein« (Kocyba, 1988, S. 46-47).

Denn fraglos sind auch die Theoretiker der Praxis – z.B. die Psychologen, der Verfasser usw. – selbst Teil des Machtssystems und »die Vorstellung, daß sie die Agenten des 'Bewußtseins' und des Diskurses sind, gehört zu diesem System« (Deleuze & Foucault, 1977, S. 89). Folglich komme es dem Intellektuellen nicht mehr zu, »sich an die Spitze oder an die Seite aller zu stellen, um deren stumme Wahrheit auszusprechen«; vielmehr habe er sich dort kritisch mit den politisch-institutionellen – so auch psychotherapeutischen – Machtspielen auseinanderzusetzen, »wo er gleichzeitig deren Objekt und Instrument ist: in der Ordnung des 'Wissens', der 'Wahrheit', des 'Bewußtseins', des 'Diskurses'« (Deleuze & Foucault, 1977, S. 89). Wenn jede Art von Kunst oder Technik – so auch die der Seel-Sorge als »techné technon« – durch theoretisches Wissen (mathesis«) und praktische Übung (askesis«) erlernt werden muß und kann, stellt sich die Frage danach, wie sich die gesellschaftspolitische Funktion des Intellektuellen zu denken ist: Für Foucault (1982, 66) ist der Intellektuelle keineswegs »Träger universeller Werte«, sondern hat er vielmehr eine »spezifische Position« einzunehmen, deren politische Problematik nicht in den Kategorien »Wissenschaft/Ideologie«, sondern denen von »Wahrheit/Macht« zu denken sei. An ein »Wahrheitspositiv« gebunden, beinhalte das politisch entscheidende Problem nicht, »die ideologischen Inhalte zu kritisieren, die an die Wissenschaft gebunden sind, oder so zu tun, als sei eine wissenschaftliche Praxis von einer richtigen Ideologie begleitet. Es geht darum, ob es möglich ist, eine neue Wahrheitspolitik zu konstituieren« (Foucault, 1982, S. 67). An anderer Stelle konkretisiert er hierzu, »daß Politik anders als 'politisch' zu machen« sei (Foucault, 1977a, S. 194), wenn lediglich das Recht – mit der Macht als Gesetz, Verbot und Institution – und strategisch-kriegerische Diskursformen als Modelle zur Analyse von Machtverhältnissen zur Verfügung ständen. Dies bedeute, den »schrecklichen Maulwurfsbau zu erforschen, in dem Politik sich zu verlaufen droht« (Foucault, 1977a, S. 194), und dabei Evidenzen und Allgemeingültigkeiten zu (zer)stören, indem Theorie nicht global entwickelt und umgesetzt, sondern als »Werkzeugkiste«, als »Instrument« zur Erarbeitung einer situations- und problemadäquaten Logik

genutzt wird (Foucault, 1977b, S. 216), die den Zwängen, Trägheitsmomenten, Schwachstellen und Kraftlinien des aktuellen berufs-, gesundheits- oder gesellschaftspolitischen Feldes Rechnung trägt.

Indem Foucault in seinen Arbeiten über die Antike und die Praktiken des Selbst versucht, uns mit den modernen Kategorien von Gesetz und Verbot, von Norm und Normalität zu konfrontieren, stellt er einen unmittelbaren Bezug zur Gegenwart her:

»Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die wesentlich Suche nach einer persönlichen Ethik war, über zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelsystem. Ich hatte mich nun für die Antike aus einer ganzen Reihe von Gründen interessiert: die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelkodex ist heute im Verschwinden begriffen und ist schon verschwunden. Und diesem Fehlen von Moral will und muß die Suche nach einer Ästhetik der Existenz antworten« (Foucault o.J., S. 136).

Seine Problematisierung der Sorge-Praktiken der Antike zielt demzufolge auf eine Reproblematisierung der Gegenwart (Schmid, 1995, S. 30), für die ihn die Vorstellung fasziniert, »daß die Ethik der Existenz eine starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätensystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen« (Foucault o.J., S. 78). Damit bringt er das ethische Subjekt in die Zwangslage, keine 'Lösungen' zu erhalten, sondern vielmehr die Beschreibung der Probleme, die ihm immer wieder neue, alltägliche ethisch-politische Entscheidungen abfordern. Das heißt, jenseits der kodifizierten Moralvorschriften erlaubten und verbotenen Verhaltens formuliert Foucault (o.J., S. 83) »eine andere Seite der Moralvorschriften«, nämlich »die Art der Beziehung, die man zu sich selbst hat, der Selbstbezug, den ich Ethik nenne und der bestimmt, wie das Individuum sich als vermeintliches moralisches Subjekt der eigenen Handlungen konstituiert.« Insofern knüpft Foucault (Foucault & Seitter, 1996, S. 27) an Kants Philosophie der Aufklärung an, der danach fragt, wer das Individuum in einem präzisen Moment der Geschichte – sprich der Gegenwart – ist.

... hinter dem Sorgenstuhl

Mit diesem – zugegebenermaßen philosophischen – Selbst-Verständnis könnten Situationen unausweichlicher Verantwortungsübernahme

ihre imaginäre Überdeterminiertheit respektive Übercodierung verlieren, denn: »Philosophie ist jene Verschiebung und Transformation der Denkraumen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken und anders zu werden als man ist« (Foucault o.J., S. 22). Die persönliche Wahrhaftigkeit, die i. S. der Sorge um die Wahrheit als Reflektieren über die eigene Beziehung zur Wahrheit, als Mut zur Wahrheit zu verstehen ist (Foucault o.J., S. 24), ermöglicht damit anstelle der un-moralischen Entverantwortung eine quasi a-moralische Position der Selbstsorge, von der aus die Sorge um den anderen entwickelt und praktisch werden kann: »Es ist eine Illusion zu glauben, daß der Wahnsinn – oder die Delinquenz oder das Verbrechen – von einem absoluten Außen her zu uns spricht. Nichts ist unserer Gesellschaft und ihren Machtwirkungen innerlicher als das Unglück eines Irren oder die Gewalttätigkeit eines Kriminellen« (Foucault, 1976, S. 86). Insofern bleibt zu prüfen, inwieweit psychotherapeutische Parteinahme und sozialpolitische Verantwortungsübernahme für das gesellschaftlich dezentrierte Subjekt im konkreten Fall das undialektisch erstarrte Entweder-Oder, dieses Verhaken von Subjekt- und Objekt-Positionen verhindern kann (vgl. Kobbé, 1997a; 1988b; c). Basis hierfür ist, sich im o.g. Sinn als Subjekt zu »konstituieren«, den Gegenüber als Subjekt anzuerkennen und zu rezentrieren, sprich: sprachlich, kulturell, individuell zu kontextualisieren, denn »man kann eine Person nicht aus ihrem sozialen Kontext reißen und sie weiterhin als Person ansehen oder als Person behandeln. Wenn man aber aufhört, den Anderen als Person zu behandeln, dann hört man selber auf, Person zu sein« (Laing, 1969, S. 96).

Hierfür bedarf es einer eigenen, selbstbewußt-bescheidenen Positionierung und einer praktisch-selbstkritischen Ethik, die dazu dient, »sich von sich selber loszumachen«, das heißt, das eigene Denken zu modifizieren, sich ständig instandzusetzen, sprich in den Stand zu versetzen, auch unter dem Druck des Realen ethisch zu handeln, mithin sich – und den Patienten – anders zu beherrschen als mit »veralteten Schlagwörtern und den kaum erneuerten Techniken der anderen« (Foucault & Ewald, 1989, S. 29). Einer Philosophie der Aufklärung entsprungen, ist diese Konzeption zweifelsohne »elitär«: »Ich möchte, daß es eine Erarbeitung seiner selber durch sich selber sei, eine beflissene Umformung, eine langsame und langwierige Modifikation durch beständige Sorge um die Wahrheit« (Foucault & Ewald,

1989, S. 26). Wie problematisch und schwer zu realisieren, zugleich aber auch psychiatriebezogen diese Denkfigur und Haltung ist, wird anhand eines Bildes in der von Matti verfaßten Biographie über Foucault ersichtlich: Es zeigt »das verhinderte ethische Subjekt, einen knapp unter seiner Anstaltsjacke hervorglupschenden Psychiatrierten« (Gröll, 1991, S. 132).

Gewissermaßen in Parallele zur Anmerkung Adornos, daß es kein wahres Leben im falschen gibt, fragt Foucault in seinem Projekt der Ethik nach den Vorstellungen und Maßgaben vom richtigen und vom falschen Leben. Dieses Selbstverständnis markiert in gewisser Weise einen Übergang von Politik und Ethik, indem die Aufgabe des Psychologen nicht darin besteht, anderen zu sagen, was sie zu tun haben, sprich ihre berufspolitischen Ansichten zu modellieren, sondern – so Foucault (Foucault & Ewald, 1989, S. 27-28) – »durch die Analysen, die er in seinen Bereichen anstellt, die Evidenzen und die Postulate wieder zu befragen, die Gewohnheiten des Handelns und des Denkens aufzurütteln, die eingebürgerten Selbstverständlichkeiten zu sprengen, die Regeln und die Institutionen neu zu vermessen und von dieser Reproblematisierung aus (in der er sein spezifisches intellektuellenhandwerk ausübt) an der Bildung eines politischen Willens teilzunehmen (in welcher er seine Staatsbürgerrolle zu spielen hat)«.

Anmerkungen

- (1) Sofern ihm vorgeworfen wird, er führe einen »'Diskurs der Gegen-Aufklärung«, er propagiere eine »anarchistische Anthropologie« als alternative Kritik in einer »antipsychiatrischen, antikulturellen bzw. subkulturellen« Denktradition (Améry, 1985, S. 243) und er werde in seiner Kritik organisierter sozialer Kontrolle zum »intellektuellen Paten« eines Abolitionismus (van Dijk, 1989, S. 439), zeugen diese Einwürfe – wie im weiteren gezeigt werden wird – von einer fundamentalen, bis zur Verkehrung ins Gegenteil reichenden Verkennung des Autors.
- (2) Foucault bezieht sich bei der Ausarbeitung der Sorge-Konzepte auf die antiken griechischen Autoren. Um die Theorie in den Grundzügen hier darstellen zu können, wird sie – unzulässig – um die gesamte Diskussion der Erotik, des Begehrens und des Genießens (Kobbé, 1998a), der Sexualität und der Lust verkürzt. Soviel nur: Foucault will mit seinem Entwurf weg von der Erotik eines Marquis de Sade, die s. E. »zu einer Disziplinar-gesellschaft gehört, zu einer reglementierten und hierarchisierten Gesellschaft der Anatomie – mit ihrer sorgfältig eingeteilten Zeit und (...) mit

ihrem Gehorsam und ihrer Überwachung« (Foucault, o.J., S. 67). Mithin wird das Thema in dieser Arbeit als quasi platonische Liebe – Nächsten-Liebe – behandelt.

- (3) In diesem Kontext ist auf die Praxen der Beichte und der klassischen Psychoanalyse zu verweisen, die – so Schmid (1995, S. 16) – »in dasselbe Programm verstrickt« erscheinen: »Der Wahrheit nämlich auf die Spur zu kommen, sie zu formulieren, zu therapieren und zu normalisieren.« Damit erweise sich auch die der Aufklärung verpflichtete Psychoanalyse als Teil des Macht-Wissen-Komplexes und sei ihr im Zuge dieser Institutionalisierung ihr kritisches Potential verloren gegangen (vgl. Kehm, 1996, S. 92-94).
- (4) »parrhesia«, von griech. »pan« (alles) und »rhema« (das Gesagte), bedeutet alles sagen, frank und frei sprechen, Freimütigkeit, Aufrichtigkeit, die Wahrheit sprechen (Foucault, 1996, o.S.).

Literatur

- Altwegg, Jürg (1989). Die Republik des Geistes. Frankreichs Intellektuelle zwischen Revolution und Reaktion. München.
- Améry, Jean (1985). Der integrale Humanismus. Zwischen Philosophie und Literatur. Aufsätze und Kritiken eines Lesers 1966-1978. Stuttgart.
- Bataille, Georges (1985). Die Aufhebung der Ökonomie. München.
- Becker, Helmut (1985). Michel Foucault. Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt am Main.
- Bouretz, Pierre (1994): La question du pouvoir. In: Magazine littéraire, 325, S. 30-31
- Deleuze, Gilles & Foucault, Michel (1977). Der Faden ist gerissen. Berlin.
- Dijk, J. J. M. van (1989). Strafsanktionen und Zivilisationsprozeß. Monatschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform, 72 (6), S. 437-450.
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (1984). Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Paris.
- Erdmann, E. (1995). Die Macht unserer Kirchenväter. Über 'Die Geständnisse des Fleisches'. Wege zum Menschen, 47 (2), S. 53-60.
- Eribon, Didier (1993). Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt am Main.
- Ewald, Francois (1989). Pariser Gespräche. Berlin.
- Ders. (1996). Foucault: éthique et souci de soi. Magazine littéraire, 345, S. 22-25.
- Ders.. (1968). Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt am Main.
- Ders. (1973). Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München.
- Ders. (1975). Der Fall Rivière. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Strafjustiz. Frankfurt am Main.

- Ders. (1974a). Die Ordnung des Diskurses. München.
- Ders. (1974b). Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main.
- Ders. (1976). Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin.
- Ders. (1978). Dispositive der Macht. Berlin.
- Ders. (1982). Der Staub und die Wolke. Bremen.
- Ders. (1986). Sexualität und Wahrheit Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main.
- Ders. (1989a). Sexualität und Wahrheit Bd. 3: Die Sorge um sich. Frankfurt am Main.
- Ders. (1989b). Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main.
- Ders. (1992). Was ist Kritik? Berlin.
- Ders. (1996). Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Berlin.
- Ders. (o.J.). Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Berlin.
- Foucault, Michel & Seitter, Walter (1996). Das Spektrum der Genealogie. Bodenheim.
- Gröll, Johannes (1991). Das moralische bürgerliche Subjekt. Münster.
- Hadot, Pierre (1996). Histoire du souci. Magazine littéraire, 345, S. 18-23.
- Haroche, Claudine (1994). Le gouvernement des conduites. Magazine littéraire, 325, S. 40-45.
- Jervis, Giovanni (1979). Die offene Institution. Über Psychiatrie und Politik. Frankfurt am Main.
- Kehm, Barbara M. (1996). Redesex und Geschlechtsschweigen. Foucaults Verhältnis mit der Psychoanalyse. kultuRRRevolution, 35, S. 87-95.
- Kobbé, Ulrich (1997a). ágrafos nómos oder das Gesetz des Handelns: Behandlungsethik zwischen palaverndem Anspruch und zynischer Wirklichkeit. Psychologie & Gesellschaftskritik, 21 (2), S. 103-120.
- Ders. (1997b). »No cure, but control«: Resozialisierungsunwillige und therapieresistente Straftäter als Adressaten des Zwangs heute? Vortrag. Jahrestagung der KAGS. Bergisch-Gladbach 1997 (Tagungsband im Druck).
- Ders. (1998a). Zwischen Kant und de Sade: Die Ethik des Begehrens als politische Haltung. In: Angelika Ebrecht & Andreas Wöll (1998). Psychoanalyse, Politik und Moral (S. 223-237). Tübingen.
- Ders. (1998b). »noli me tangere« – Die Anwendung unmittelbarer Gewalt: Eine meta-ethische Diskussion. Forensische Psychiatrie und Psychotherapie, 5 (1), S. 139-162.
- Ders. (1998c). Apolitische Praxis – Apraxie der Politik? Be-Handlungsethik zwischen palaverndem Anspruch und zynischer Wirklichkeit. Zeitschrift für Politische Psychologie, 6 (1) (im Druck).

- Ders. (1998d). Gilles de Rais: Päderast und Kinderschänder. Paradigmatische Kasuistik um Totem und Tabu. *Forensische Psychiatrie und Psychotherapie*, 5 (2) (im Druck).
- Kocyba, Hermann (1988). Nach dem Tod des Menschen: Eine Genealogie des Subjekts. In: Reuter, Ulrike (1988) a.a.O., S. 43-51.
- Kremer-Marietti, Angèle (1976). Michel Foucault – Der Archäologe des Wissens. Frankfurt am Main/Berlin/Wien.
- Kruckenbergh, Peter (1981). Von denen, die auszogen, in der Heide gemeinde-nahe Psychiatrie zu betreiben. In: Autorengruppe Häcklingen/Uelzen (Hrsg.), *Ausgrenzen ist leichter. Alltag in der Gemeindepsychiatrie – Ein Lesebuch* (S. 344-367). Rehburg-Loccum.
- Laing, Ronald D. (1969). Undurchschaubarkeit und Evidenz in modernen Sozialsystemen. Kursbuch 16 'Kulturrevolution. Dialektik der Befreiung', (S. 93-110). Reprint in: Hans Magnus Enzensberger (1976). *Kursbuch Bd. II: Nr. 11-20 (1968-70)* Frankfurt am Main.
- Lutz, Hanns-Martin; Timm, Hermann & Hirsch, Eike Christian (1997). *Das Alte Testament. Die wichtigsten Texte modern erläutert*. München/Zürich.
- Miklenitsch, Wilhelm (1995). Grenz-Haltung. Foucault, die Heterologie, das Denken. *Tumult*, 9, S. 63-73.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Werke II*. Darmstadt.
- Reuter, Ulrike (1988). Michel Foucault: Das Wahrsprechen des Anderen: 2 Vorlesungen von 1983/1984. Frankfurt am Main.
- Schmid, Wilhelm (1994). De l'éthique comme esthétique de l'existence. *Magazine littéraire*, 325, S. 36-39.
- Schmid, Wilhelm (1995). *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*. Frankfurt am Main.
- Veyre, Paul (1986). *Aus der Geschichte*. Berlin.
- Visker, Rudi (1991). Michel Foucault: Genealogie als Kritik. München.
- Winnicott, D.W. (1990). Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. *Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*. Frankfurt am Main.
- Zizek, Slavoj (1991). *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*. Berlin.
- Ders. (1992). Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur. *Wo Es War*, 1. Wien.